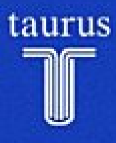
LA IDENTIDAD CULTURAL NO EXISTE

François Jullien



LA IDENTIDAD CULTURAL NO EXISTE

François Jullien


taurus

François Jullien

La identidad cultural no existe

Traducción de Pablo Cuartas

taurus



SÍGUENOS EN

megustaleer







Penguin
Random House
Grupo Editorial

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

El primer gesto filosófico de François Jullien consiste en volverse extranjero en su propia lengua, gesto que responde al propósito de recuperar, en el habla cotidiana, sentidos opacados por el tiempo y la costumbre.

Este ejercicio de restitución semántica se realiza con frecuencia —y con éxito— en el presente libro. Se trata de explotar al máximo los recursos de una lengua, de plantearle nuevas exigencias, de buscar elementos inéditos de comprensión. Tal esfuerzo representa un desafío que enriquece la actividad de traducción y la experiencia de lectura, haciéndolas más complejas.

Un caso particularmente ilustrativo al respecto es el uso que François Jullien propone de la palabra francesa *écart*. El diccionario sugiere «distancia», «separación», «diferencia». Sin embargo, elevado a rango de concepto, el presente vocablo desvía estas primeras intenciones de traducción y reclama una reflexión atenta a sus posibilidades filosóficas.

Aunque las ideas de distancia, separación y diferencia están legítimamente contenidas en el vocablo *écart*, es necesario precisar que esta palabra remite, además, a una divergencia que relaciona los términos distanciados, separados o diferentes. No es entonces una distancia definitiva, ni una separación absoluta, ni una diferencia irreconciliable. Más bien, el espacio abierto entre los términos disgregados facilita la comprensión de cada uno en relación con el otro. Así aparece en las expresiones *mettre à l'écart*, *rester à l'écart* o *écart de conduite*, en las que la acción de tomar distancia solo es comprensible por el pleno reconocimiento de aquello de lo cual se toma distancia. Por lo tanto, el uso de la palabra *écart* obedece a la intención, no de afirmar la identidad de los términos en cuestión, sino de exaltar el lazo que los vincula con una

alteridad. De ahí que no haya «identidad cultural». La fecundidad de cada cultura nace de las tensiones entre valores diversos, no del primado sin contrapunto de una sola tradición. Abrir, crear, establecer un *écart* significa, en suma, someter a comparación dos recursos culturales y aprovechar el «entre» que los mantiene separados, pero cara a cara. Las implicaciones de esta perspectiva son analizadas en profundidad por François Jullien, y será la grata labor del lector la que permita el despliegue efectivo y total de esta manera de entender las relaciones, siempre complejas, entre culturas.

Habida cuenta de la dificultad para encontrar una palabra que exprese en castellano el sentido dinámico de *écart*, y ante la insatisfacción experimentada hacia algunas opciones tentativas como «brecha», «hiato» o «distanciamiento» —en las cuales predomina la quietud de los términos enfrentados, cierto confinamiento estéril— parece más sensato dejar la palabra en su lengua original y solicitar del lector, una vez hechas estas consideraciones, la comprensión de *écart* como distancia creativa, dinámica, inacabada; como puesta en tensión, relación, comparación; como separación que pone en vilo toda identidad fija y establece las condiciones necesarias para un verdadero diálogo entre culturas.

Desde luego, si se diera en verdad, ese diálogo no pretendería allanar las especificidades de cada lengua, ni eliminaría las consecuentes dificultades de traducción. Por este motivo la decisión de conservar la palabra *écart* termina por hacer justicia al pensamiento de François Jullien: confrontado al vocablo francés, el lector de habla hispana se sitúa ya, de lleno, en el «entre fecundo» que implícitamente acepta conformar con el texto que aquí ofrecemos.

PABLO CUARTAS



LA IDENTIDAD CULTURAL NO EXISTE

La reivindicación de una identidad cultural tiende a imponerse, hoy, en todo el mundo, como retorno del nacionalismo y reacción a la globalización.

La identidad cultural es, al parecer, una muralla contra la amenazante uniformización del afuera y contra los comunitarismos que podrían minarla desde dentro. ¿Dónde encontrar entonces el equilibrio entre la tolerancia y la asimilación, entre la defensa de una singularidad y la exigencia de universalidad?

No obstante, este debate concierne sobre todo a Europa, asaltada de repente por dudas con respecto al ideal de las Luces. En general implica la relación de las culturas entre sí y lo que puede ser su futuro.

Ahora bien, creo que en este caso confundimos los conceptos: no puede tratarse de «diferencias» que aíslan las culturas sino de *écarts*, que las sitúan frente a frente y en tensión, que promueven lo común entre ellas. Tampoco puede tratarse de la idea de «identidad» —ya que lo propio de la cultura es mutar y transformarse— sino de fecundidades, o de lo que yo llamaré «recursos».

No defenderé entonces una identidad cultural francesa, imposible de identificar, sino unos recursos culturales franceses (europeos) —«defender» no tanto en el sentido de protegerlos sino de explotarlos—. Pues, aunque es cierto que tales recursos nacen en el seno de una tradición y de una lengua, en un medio determinado y en un paisaje concreto, después quedan a disposición de todo el mundo y no le pertenecen a nadie. No son exclusivos, como ciertos «valores»; no se preconizan, tampoco se «predican». Más bien, se despliegan o se quedan como están, se activan o se dejan caer en desuso, según la responsabilidad de cada uno.

Tal desplazamiento conceptual ante todo obliga a redefinir tres términos rivales, lo universal, lo uniforme y lo común, con el fin de sacarlos del equívoco. Lo que conduce, luego, a repensar el «diá-logo» de las culturas: *dia* de distancia y de camino; *logos* de común y de inteligible. Pues ese común de lo inteligible es lo que constituye a lo *humano*.

Equivocarse de conceptos lleva a atascarse en un falso debate, que por lo tanto carece de salida.

CAPÍTULO PRIMERO

Lo universal, lo uniforme, lo común

Entrar en este debate exige precisar sus términos, sin lo cual corremos el riesgo de enredarnos. Tal exigencia vale sobre todo para tres términos: lo universal, lo uniforme y lo común. Y puesto que no solo existe el riesgo de que sean confundidos entre sí, es necesario eliminar el equívoco que los empaña. En la cima de este triángulo, lo *universal* tiene, en efecto, dos sentidos que es preciso distinguir —sin lo cual no puede comprenderse de dónde procede su carácter *perentorio* ni qué es lo que pone en juego para la sociedad—. Un primer sentido podría considerarse débil, de simple constatación, y se limita a la experiencia: por ejemplo, cuando cada quien confirma, por cuanto ha podido observar hasta aquí, que lo universal siempre ha sido así. Este sentido es de generalidad. No causa problemas ni heridas. Pero lo universal tiene también un sentido fuerte, el de la universalidad estricta o rigurosa —de la que en Europa hemos hecho una exigencia para el pensamiento: nosotros pretendemos, antes de toda confirmación por la experiencia, e incluso obviándola, que tal cosa *debe* ser así—. No solo se piensa que tal cosa ha sido siempre así, sino que además no puede ser de otra manera. Este «universal» ya no es únicamente de generalidad, también lo es de necesidad: universal no de hecho sino de derecho (*a priori*); no comparativo sino absoluto; no tanto extensivo sino con valor de imperativo. Sobre este universal en sentido fuerte y riguroso los griegos fundaron la posibilidad de la ciencia; a partir de él, la Europa clásica, trasladándolo de las matemáticas a la física (Newton), concibió las «leyes universales de la naturaleza» con el éxito que ya conocemos.

No obstante, ese sentido de lo universal plantea una pregunta que divide a la modernidad: el universal riguroso al cual la ciencia debe su potencia, y que aplica su necesidad lógica a los fenómenos de la naturaleza, trasladándola de las matemáticas a la física, ¿es igual de pertinente con respecto a la conducta? ¿Es también pertinente en el ámbito ético? ¿Nuestra conducta está sometida a la necesidad absoluta de imperativos morales, «categóricos» (Kant), en el sentido de la necesidad *a priori* que dio lugar al éxito incontestable de la física? O, por el contrario, ¿habría que reivindicar, en el ámbito de la moral, en el retiro (secreto) de la experiencia interior, el

derecho a pensar en oposición a lo universal: lo *individual* o lo *singular* (tal como Nietzsche o Kierkegaard lo hicieron)? La pregunta es aún más urgente por cuanto en esa esfera de los sujetos, y en general de la sociedad, vemos que el término «universal» no ha salido en absoluto del equívoco. Cuando hablamos de «historia universal» (o de «exposición universal»), ese «universal» parece de totalización y generalidad, pero no de necesidad. Pero ¿ocurre lo mismo cuando hablamos de la universalidad de los derechos humanos sin concederles una necesidad de principio? ¿Cuál es entonces su legitimidad? ¿No es una abusiva imposición?

La pregunta es más pertinente hoy puesto que, desde aquel entonces, hemos tenido una experiencia capital. Se trata incluso de una de las experiencias decisivas de nuestra época: a diferencia de otras culturas, estamos descubriendo que esa exigencia de universalidad, que orientó la ciencia europea y que la moral clásica reivindicó, es todo menos universal. Es más bien singular, esto es, lo contrario, y propia —al menos llevada a ese grado de necesidad— de la historia cultural de Europa. De hecho, ¿cómo se traduce «lo universal» cuando salimos de Europa? De ahí que esa exigencia de universal, que habíamos puesto cómodamente en el *credo* de nuestras certezas, en la base de nuestras evidencias, se revela de nuevo prominente y sale de su banalidad, volviéndose inventiva, audaz e incluso aventurera. La exigencia de lo universal deja al descubierto, vista desde afuera de Europa, una fascinante extrañeza.

La noción de *uniforme* es igualmente equívoca. Podría creerse, en efecto, que es el cumplimiento y la realización de lo universal. Pero es, de hecho, su reverso; o más bien, diría yo, su perversión. Pues lo uniforme se refiere no a la razón, como lo universal, sino a la producción: no es más que el estándar y el estereotipo. Procede no de una necesidad sino de una comodidad: ¿lo uniforme no se produce a más bajo costo? Mientras que lo universal está «orientado a lo Uno», siendo este último su término ideal, lo uniforme no es sino la repetición de lo uno, «formado» a imagen y semejanza y ya no inventivo. Esta confusión es más peligrosa hoy en la medida en que, por la globalización, vemos que las mismas cosas se reproducen y se difunden por todo el mundo. Como ya no vemos más que estas cosas, como saturan el paisaje, estamos tentados a concederles la legitimidad de lo universal, es decir, de una necesidad de principio, cuando en realidad solo expresan una extensión del mercado y cuya justificación es

exclusivamente económica. A pesar de que, gracias a los medios técnicos y mediáticos, la uniformidad de los modos de vida, de objetos y mercancías, pero también de los discursos y las opiniones, tiende de repente a cubrir, de cabo a rabo, el planeta, no por eso son universales. Por mucho que se encontraran en todas partes sin excepción, les seguiría faltando un deber ser.

Si lo universal alude a la lógica, y si lo uniforme pertenece a la economía, lo *común*, por su parte, tiene una dimensión política: lo común es lo que se comparte. A partir de este concepto los griegos concibieron la Ciudad.[1] A diferencia de lo uniforme, lo común no es lo similar, y esta distinción es aún más importante hoy porque, bajo el régimen de uniformización impuesto por la globalización, nos vemos tentados a pensar lo común como si estuviera reducido a lo similar; en otras palabras, tendemos a pensarlo por *asimilación*. Ahora bien, ese común de lo similar, si es que es un común, es pobre. Por eso hay que promover lo común que no es lo similar: solo este último es intensivo; solo él es productivo. Ese es el que voy a reivindicar aquí. Porque solo ese común, que no es similar, es efectivo. O, como decía Braque, «lo común es verdadero, lo similar es falso». Y lo ilustraba con dos pintores: «Trouillebert es similar a Corot, pero no tienen nada en común». Ese es el punto crucial en nuestros días, por lo cual, sea cual sea la escala de lo común considerada —la de la Ciudad, de la nación o de la humanidad— solo si promovemos un común que no sea una reducción a lo uniforme, lo común de esa comunidad será activo y dará lugar efectivamente al compartir.

En el lado opuesto de ese triángulo teórico, lo común no se prescribe, como sí se hace con lo universal. Pues lo común, por una parte, está dado: por ejemplo, lo común de mi familia o de mi «nación» que recibo de nacimiento. Por otra parte, lo común se decide y es objeto de una elección: tal es el caso de lo común de un movimiento político, de una asociación o de un partido, de todo compromiso colectivo. Lo común, en el sentido de lo compartido, se distribuye de manera progresiva: tengo cosas en común con mis allegados, con quienes pertenecen al mismo país, con quienes hablan la misma lengua, pero también con todos los hombres, incluso con todo el reino animal y, en un contexto aún más amplio, con todo lo viviente —la ecología se ocupa en la actualidad de ese común más vasto—. El hecho de compartir lo común es, en principio, extensivo. Pero ese «común», como tal, es igualmente equívoco. Pues el límite que define el interior de lo

compartido puede volverse su contrario. Dicho límite puede convertirse en frontera que excluye de lo compartido a todo lo demás. Lo inclusivo se revela de golpe, en su reverso, como exclusivo. Cerrándose hacia dentro, expulsa al afuera. Tal es el común intolerante del *comunitarismo*.

CAPÍTULO SEGUNDO

Los cimientos europeos de lo universal (¿Es lo universal una noción caduca?)

El concepto de universal, que en su sentido fuerte ha llevado a la cultura europea a su desarrollo, se encuentra hoy en dificultades. Y esto, desde dos perspectivas. Lo universal no solo se halla en contradicción consigo mismo cuando se establece, en el encuentro con otras culturas, que es producto de una historia singular del pensamiento, sino que, además, la historia singular de la que procede en Europa no tiene en sí misma, considerada en su extensión, el carácter de necesidad que lo universal implica en principio. En efecto, en cuanto abandonamos la perspectiva propiamente filosófica y consideramos la formación de la noción en el seno del desarrollo cultural —más general— de lo que será Europa, nos damos cuenta de hasta qué punto el advenimiento de lo universal deriva de una historia híbrida, por no decir caótica: una historia hecha a partir de aspectos diversos, a veces incluso opuestos, en los que es difícil percibir lo que los articula. Citaré al menos tres: el filosófico (griego) del concepto; el jurídico (romano) de la ciudadanía; y el religioso (cristiano) de la salvación. ¿Qué vínculo «necesario» los une? ¿Y tal unión forma una «historia»? Por lo menos hay que establecer, a grandes rasgos, su *arqueología*, con el fin de sondear a partir de qué estratos se constituyó dicho universal y decidir si permanecen vigentes. Pues, si no empezamos por esclarecer ese pasado, este último seguirá habitando indefinidamente nuestro debate político. Es más: ¿habría debate posible sin tal esclarecimiento?

Así, el punto de partida al menos está claro: el primer plano de advenimiento de lo universal, como concepto, es el plano mismo del concepto. Es decir, la promoción de la noción de universal en concepto se confunde con la promoción misma del concepto como herramienta de la filosofía —en Europa nacimos con esta herencia—. Pues los griegos quisieron decir el «todo» del mundo. En un gesto perentorio, bastante precipitado, abarcar con el pensamiento ese «todo»: ¿será llamado el «agua», el «aire», o lo «ilimitado»? Al no ponerse de acuerdo sobre ese todo, y ni siquiera sobre el principio de ese todo, habituaron entonces su pensamiento a pensar, ya no en ese todo que se escapaba, sino en el *modo del todo*, a pensar «según el todo» (*kath'holou*, de donde vendrá

«católico»): pensar en modo de concepto o, en otras palabras, de lo universal. La historia de la filosofía suele atribuir esta mutación a Sócrates: ya no se trata de saber cuáles son las cosas bellas, ni qué es bello, sino qué es lo bello. ¿Qué es lo bello en sí, según ese todo unitario, abstraído del diverso, que constituye la esencia de lo bello y que vemos disperso en tantas cosas bellas, y tan variadas, que tenemos ante los ojos? Es decir, ¿qué es lo bello como universal o concepto de lo Bello? En la primera página de su *Metafísica*, Aristóteles sugiere abandonar lo individual de la sensación para elevarse a ese universal abstracto que constituye el conocimiento. Sobre ese universal se fundó la ciencia en Europa. Esta es su exigencia: mientras que la opinión común vislumbra las cosas bajo el modo de lo contingente, es decir, de lo que puede ser algo distinto a lo que es, la ciencia percibe las cosas bajo el modo de lo necesario, por consiguiente, de lo universal, es decir, de lo que no puede ser de otra manera.

Ahora bien, ¿cuál ha sido para nosotros (los europeos) la consecuencia de este proceso, o qué destino se perfila en él? Si la ciencia, por su exigencia, se distingue del régimen común de la opinión, no es entonces en razón del carácter verdadero o falso de sus afirmaciones, pues también hay opiniones verdaderas; es más bien a causa del carácter de necesidad que se confiere a las proposiciones de la ciencia desde que estas acceden a la universalidad. Sin embargo, elevándose a este universal del concepto, ¿la ciencia no habrá descartado algo irremediablemente? ¿No es ese un camino por el que tal vez el pensamiento griego ha sido el único en aventurarse? Adhiriéndonos a lo universal, ¿qué fue lo que *abandonamos*? ¿Será solo una aparente diversidad (o, digamos, la diversidad de la apariencia)? ¿O será más bien lo individual (o lo singular) lo que constituye la experiencia? Pues es a este hombre particular a quien se le dedica el cuidado, a tal o a cual, a «cada uno» como es, observaba ya Aristóteles, y no al hombre en general. De ahí la perplejidad de la que es presa la filosofía con respecto a sí misma, frente a su empresa de abstracción «hacia» lo universal o de conceptualización: ¿no abandonó la realidad efectiva, esa que solo existe en lo singular? ¿Hemos logrado, siquiera un poco, salir de esta inquietud? O, según el adagio que viene de Aristóteles, si la ciencia trata de los universales, de *universalibus*, con lo que ese «sobre» («acerca de») implica distancia desde arriba, la «existencia», por su parte, está hecha de individuos, *existentia est singularium*: ella no se aprehende sino en esa unicidad de lo singular. El

resultado fue un divorcio y tal vez un trauma para la cultura europea, heredera de esa obligación de pensar según la universalidad. De ahí le viene, por compensación, la vocación de la literatura: frente a la ciencia y la filosofía, que responden a esa exigencia, la literatura recupera lo individual que dejó de lado lo universal: evocando *una* emoción, contando «una vida», la literatura recupera lo *ambiguo*, inherente a la vida y ajeno a lo *absoluto* propio de la abstracción.

Ahora bien, lo universal inaugurado por Roma se desarrolla en otro plano y es entonces de otra naturaleza. Su herencia es distinta: lo universal está ligado a la necesidad que implica la *ley* tal como esta se impone en un imperio tan vasto. Pese a sus innumerables conquistas, Roma no se constituyó en nación o en Estado, sino que se concibió siempre en el marco tradicional de la Ciudad, y entonces no hizo más que extender progresivamente su ámbito particular de ciudadanía hasta los límites de su propio mundo. En otras palabras, la importancia histórica de Roma consiste en que extendió el reparto de su propia ciudadanía hasta volverla común a todo el Imperio (lo que terminó con el edicto de Caracalla en el año 212), uniendo con un mismo lazo legal la Ciudad y el mundo, la *urbs* y el *orbis*. La ciudad mundial de los estoicos era un concepto esencialmente moral, basado en la figura del Sabio y en la fusión con el cosmos, sin tener ninguna incidencia política. En Roma, en cambio, la «ciudadanía universal», *civitas universa*, comienza a hacerse efectiva: por la vía del derecho, lo universal sale de la filosofía y de su ropaje lógico para definir una unidad de estatuto y de condición. Al mismo tiempo que se es ciudadano de la propia ciudad, se es ciudadano de Roma: cada uno tiene una «pequeña» pero también una «gran» patria —una patria «de naturaleza», local, geográfica, y otra de ciudadanía, siendo lo romano no algo dado sino construido por un vínculo jurídico—. «Roma» no se contenta entonces con ser tal o cual ciudad individual, sino que se erige, por su dimensión universal, como «segunda madre del mundo», *parens mundi altera*.

En el perímetro de su *limes,*[2] Roma es un primer ejemplo, más bien exitoso, de «globalización». Pero ¿qué le aporta —o qué fractura— el cristianismo? En contraposición al reino de la legalidad, fuera cívica o religiosa, romana o judaica, lo que será conocido como cristianismo instaura un nuevo universal: no de la ley sino de la fe. No en forma de

plenitud, como en el marco de la ciudadanía romana, sino en forma cóncava: por el vaciamiento interior de todo lo que no es lo universal de la gracia y del amor de Dios. Solo estos pueden llenar lo que se promueve como interioridad del sujeto, colmarlo e incluso «desbordarlo». El cristianismo no presenta solamente la notoria particularidad de haberse difundido en una lengua distinta a la que empleó Cristo para predicar (el arameo): el Evangelio está escrito en griego, lengua que Cristo no hablaba y que, además, no es cualquier lengua sino la de lo universal filosófico. Por eso es decisivo el paralelo entre la «sabiduría» (de los griegos) y la «locura» de la Cruz (*sophia*/*môria*), así como el derrocamiento de aquella por esta. La importancia de Pablo, en cuanto promotor de lo universal, es haber depurado el mensaje del cristianismo tanto de lo anecdótico de la vida de Cristo como de su dependencia del medio judío, logrando así la retirada y la neutralización de toda división de raza (de cultura), de sexo o de condición. Divisa paulina de tal abstracción: «No hay judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer», todos son comprendidos en el mismo estatuto de hijos de Dios, que es uno con Jesucristo. He ahí entonces que la fe en Cristo, al cambiar radicalmente la condición del ser humano, arranca de golpe a los hombres de todas sus diferencias y los establece en una igualdad de principio, siendo llamados todos a la misma conversión interior en el seno de su itinerario de sujeto singular —de donde puede comenzar a concebirse un *universal de los sujetos*—.

Se instaura así un universal en sentido fuerte, rival de aquel de la filosofía, pues ya no es el universal del *concepto* sino el de la *creencia*, la cual se impone sobre todo, triunfa en todo, y Dios pasa a ser desde entonces un Dios para todos. Ahora bien, no solo este universal es guiado por la divinidad y su propósito providencial; es también el universal del Evento anunciado: la resurrección de Cristo (la victoria sobre la muerte) es el evento puro, absoluto, liberado de todo lo anecdótico, aunque no por eso menos simbólico, y que absorbe en él a todos los demás. Se espera que el mensaje cristiano, tal como aparece en el plano de Dios y en la economía de la Salvación, valga para todo hombre y para toda la eternidad. Faltaba entonces articular la trascendencia de este universal —que es también lo eterno de la Verdad— con lo individual de la Historia y su inscripción temporal. Esto se realiza en la encarnación de Cristo: concebido a la vez como totalmente hombre y totalmente Dios, Cristo une en sí mismo

(reconcilia) esos dos opuestos que son lo universal y lo singular. La encarnación de lo universal en lo singular será transferida luego a la Iglesia; después será laicizada en el gran Hombre (Hegel: Napoleón es el «espíritu universal a caballo», luego Prusia…); más tarde será depositada en una clase, el proletariado, portadora de la emancipación de la humanidad y, finalmente, en una cultura: la civilización occidental, afirmándose como portadora de «valores universales».

Evidentemente, esta pretensión a lo universal, de parte de Occidente, ya no es sostenible. Digo «Occidente», y no «Europa», no solo porque Occidente supera los límites geográficos de Europa, sino porque se trata de una noción ideológica y no, como lo es la Europa, histórica —«Occidente» se piensa, en efecto, en términos de potencia, de polo de valores y de hegemonía—. Ahora bien, al perder esta hegemonía, Occidente perdió al mismo tiempo la credibilidad concedida al universalismo que pretende encarnar y que solo su potencia podía imponer. A diferencia de otras culturas, nos vemos abocados a plantearnos si tal aspiración a lo universal es ella misma universal, y también —al ver hasta qué punto la exigencia de universalidad deriva de planos diversos (al menos tres: la abstracción del concepto, la ciudadanía, la salvación)— si la aspiración a lo universal no es reivindicada como compensación, es decir, para neutralizar su propia fractura. Para «mantener juntas» cosas tan heterogéneas e incluso contradictorias —la ciencia, la ley, la fe—fue necesario enarbolar lo universal como piedra angular, haciendo de su legitimidad lógica una exigencia universal desde todo punto de vista. Una cultura más integrada, más homogénea que la europea, ¿necesitaría ese ensamblaje de lo universal? Habrá que hacerse la pregunta en retrospectiva, comprometerse en tal introspección, si queremos concebir seriamente un futuro para Europa y, ante todo, si queremos entender lo que constituye a «Europa». Pero ¿de ahí se deduce que la *exigencia* de lo universal, tal como fue promovida en Europa, ha caducado? ¿Y que, presente en la Historia como valor «occidental», e imponiéndose a otras culturas en una relación de fuerza, lo universal ya no es promovido ni puede ser invocado? ¿O será necesario emprender una selección en el legado histórico de lo universal y redefinir lo que podría seguir dándole validez?

En todo caso, está claro que una forma de lo universal ha quedado invalidada: la de la totalización o la de la completud. Cuando se cree haber

alcanzado lo universal, no se sabe qué le falta a esa universalidad. Cuando en el retablo de Gante, los hermanos Van Eyck pintan una multitud de personas procedentes de todas partes del mundo que converge en el altar del Cordero místico —mientras que reina por encima un Dios, que parece Padre y al mismo tiempo Hijo, en segundo plano, sobre unas murallas que pueden ser las de Jerusalén o las de Gante— están pintando un universal caduco. No solo en virtud del mensaje apocalíptico expresado, sino también porque ese universal panorámico ignora lo que le falta a su totalidad. Porque se considera dado, definitivamente advenido, y no se preocupa por lo que puede faltarle: porque reposa en su positividad y no se propone progresar. No es generador sino algo satisfecho. Así fue como durante más de un siglo pudimos hablar de sufragio «universal» sin pensar que las mujeres estaban excluidas.

Lo *universal*, en otras palabras, debe ser concebido por oposición al *universalismo*, este último caracterizado por imponer su hegemonía y por creerse poseedor de la universalidad. El universal por el que hay que militar es, en cambio, un universal rebelde, jamás colmado; por decirlo así, un universal negativo que deshaga el confort de toda positividad detenida: no totalizador (que sature), sino que, al contrario, reabra intersticios en cada totalidad acabada. Se trata de un universal *regulador* (en el sentido kantiano) que, por no estar nunca satisfecho, no deja de alejar el horizonte y provee búsquedas indefinidamente. Ahora bien, este universal es precioso en el plano no solo teórico sino también político: es ese sobre todo el que tendrá que ser reivindicado para el despliegue de lo *común*. Pues es ese cuidado de lo universal, que promueve lo que tiene de idea a ideal inalcanzado, lo que llama a lo común a no limitarse tan pronto. Es tal cuidado el que debe ser invocado para que la *repartición* de lo común permanezca abierta; para que no se convierta en frontera y no se vuelva su contrario: la exclusión, de donde viene el comunitarismo.

No obstante, previamente se debe plantear una pregunta que vuelve a interrogar lo universal allí donde se creía más afirmado: en su aspecto lógico. La filosofía no ha dudado en responder esta pregunta afirmativamente, sin embargo, el encuentro con otras culturas nos lleva hoy a formularla de nuevo: ¿existen nociones en esencia universales? En otras palabras, ¿existen conceptos generadores de todo entendimiento humano, bajo los cuales se podrían ordenar, en principio, todo lo diverso de las

culturas y del pensamiento? Se cree que sí (yo lo he creído) mientras se esté en el ámbito de la lengua europea (así lo «demuestra», como una tabla no solo de la lengua sino ante todo del pensamiento, la tabla kantiana de las «categorías»). Pero, al frecuentar una cultura externa a la tradición y a la lengua europea, como la cultura china, ya no estoy tan seguro. El concepto de «sustancia», por ejemplo, se presenta como universal, pero ¿es necesario —e incluso posible— en una lengua que, como la china, no dice el «ser» (o el no ser: *to be or not to be*), sino únicamente el predicado? Una lengua, entonces, que no se preocupa por designar el «ser» inherente de las cosas —pensemos que «cosa», en chino, se dice *dong-xi*, «este-oeste», no como esencia, sino como puesta en relación—. Se dirá que estas son solo maneras de hablar, pero estas maneras son *también* (ante todo) maneras de pensar. ¿O será más bien que la distinción entre unidad y pluralidad es también original, luego universal, en una lengua que, como la china, preeminentemente no dispone de recursos morfológicos, y entonces no está obligada a elegir necesariamente (en términos gramaticales) entre el plural y el singular? Más aún: ¿la distinción entre «existencia» y «no-existencia» es en sí misma universal y dotada de necesidad lógica si se aprende a pensar, como nos lo indica el pensamiento chino, el estadio eminentemente «sutil» de la *transición* (que no ha pensado en absoluto Europa)? ¿Si se aprende a pintar entre «hay - no hay», al pintar el atardecer o la bruma, como lo hace el letrado chino?

Esto significa entonces que lo universal no se obtiene de entrada —o, en todo caso, que no es seguro que se obtenga de entrada y que no es algo *dado*: no es esa blanda almohada sobre la que puede descansar nuestra cabeza—. Nada afirma que la diversidad de lenguas y de culturas pueda llegar a organizarse bajo las categorías «universales» que el saber europeo, en el curso de su historia, ha elaborado. En cambio, si fuera proyectado como horizonte ante nosotros, como horizonte siempre inalcanzado, como ideal nunca satisfecho, lo universal obliga a buscar. En cuanto sea presentado como exigencia, lo universal llevará a las culturas a no replegarse sobre sus «diferencias», a no complacerse en lo que sería su «esencia», sino a mantenerse —*en tensión*— en dirección hacia las otras culturas, las otras lenguas y las otras maneras de pensar; y a no cesar, por consiguiente, de reelaborarse en función de esa exigencia, es decir, de cambiar: en otras palabras, de mantenerse vivas.

CAPÍTULO TERCERO

Diferencia o *écart*: identidad o fecundidad

La pregunta se plantea así: partiendo de *lo universal abierto hacia lo común*, siempre y cuando este último no se repliegue en comunitarismo, ¿en qué términos deberíamos pensar su contrario: la *singularidad* de las culturas, a la vez de lenguas y de formas de pensar? ¿Cómo articularlas? ¿Cómo abordar la diversidad cultural sin dejar que se difuminen en la estandarización de lo *uniforme* y salvando lo *común* de ser confundido con lo *similar*? Aludimos habitualmente a los términos de «diferencia» e «identidad», pareja heredada de la filosofía y en la cual puede verificarse, desde los griegos, hasta qué punto los términos que la conforman son operativos en el orden del conocimiento. Pero ¿es conveniente en este debate? ¿Habrá que dar cuenta de lo diverso de las culturas en términos diferenciales y según trazos específicos, asumidos como característicos, de donde parece proceder la identidad de cada cultura distinta? Temo, como ya dije, que nos equivocamos de conceptos y que, por no ser estos los adecuados, el debate no puede resolverse. Además, creo que un debate sobre la «identidad» cultural está viciado en su principio. Por eso propongo un desplazamiento conceptual: en lugar de la diferencia mencionada, planteo abordar lo diverso de las culturas en términos de *écart*; en lugar de identidad, en términos de *recurso* o de *fecundidad*. No se trata aquí de refinamiento semántico, sino de introducir una divergencia —o, digámoslo de una vez, un *écart*— que permita reconfigurar el debate: sacarlo del atasco y replantearlo de un modo más inequívoco.

¿Qué distinción establecer entre el *écart* y la diferencia, si quiero comenzar por identificarlas entre sí (desde el punto de vista del conocimiento)? Ambas marcan una separación; pero la *diferencia* lo hace desde la perspectiva de la distinción, y el *écart* desde el punto de vista de la distancia. De ahí que la diferencia sea clasificadora, puesto que el análisis se realiza por similitud y diferencia; al mismo tiempo, es identificadora: procediendo «de diferencia en diferencia», como dice Aristóteles, llegamos hasta la última diferencia que entrega la esencia de la cosa, la que enuncia su definición. Frente a esto, el *écart* se revela como figura, no de identificación, sino de exploración, haciendo emerger otros posibles. Por

consiguiente, no tiene una función de clasificación, no establece tipologías, como lo hace la diferencia, sino que consiste precisamente en desbordarlas: el *écart* produce, no un ordenamiento, sino una *desorganización*. Decimos con frecuencia: *faire un écart* (*jusqu'où va l'écart?*),[3] es decir, salir de la norma y de lo ordinario —lo que constituye, en efecto, *écarts* de lenguaje y de conducta—. El *écart* se opone también a lo esperado, a lo previsible, a lo convenido. Mientras que la diferencia atañe a la descripción, y para ello procede por *determinación* (la distinción y el «análisis» de las esencias, como lo preconizaban los griegos), el *écart* implica una *prospección*. Vislumbra —sondea— hasta dónde se pueden abrir otras vías. Es una figura próxima a la aventura.

Precisemos una vez más la diferencia en cuestión —«diferencia», pues aquí estoy en una perspectiva analítica de conocimiento—. Es necesario hacerlo, justamente, para hacer de esa diferencia un *écart* operativo que me aparte de lo que el debate sobre la diferencia cultural tiene de impensado, de lo que lo ha hecho estancarse, y con el fin de encontrar una manera nueva de abordarlo. En la medida en que procede por distinción, la diferencia separa un espacio de los otros y establece por comparación lo que funda su especificidad. Al mismo tiempo, supone un género próximo en el seno del cual se marca la diferencia y se determina una identidad. Ahora bien, ¿esto sería pertinente para acercarse a lo diverso de las culturas? Pues, haciéndolo, una vez que ha distinguido un término del otro, la diferencia deja a ese otro de lado. Por ejemplo, si, como lo hace pedagógicamente (irónicamente) Platón, quiero definir a un pescador, comenzaría por distinguir entre actividad de producción y de adquisición y, conservando la de adquisición, dejaría de lado la de producción; luego distinguiría, en la adquisición, entre el intercambio y la captura y, descartando el intercambio, conservaría la captura; después distinguiría, dentro de lo que sería objeto de una captura, lo animado y lo inanimado y, descartando lo inanimado, conservaría lo animado, etcétera. Así, procediendo de diferencia en diferencia, llegaría a la definición (del «pescador»), conservando cada vez solo uno de los términos de la comparación establecida y desechando la otra. En la diferencia, una vez hecha la distinción, cada término olvida al otro, cada uno vuelve sobre sí mismo.

En el *écart*, por el contrario, los dos términos separados permanecen en comparación —y por eso el *écart* es un objeto precioso de pensamiento—.

Cuando la distancia aparece entre ellos mantiene en tensión lo que se encuentra separado. Pero ¿qué significa «mantener en tensión»? Si, en la diferencia, una vez que la puesta en relación realizada por la comparación se completa, cada uno de los términos vuelve plácidamente a su lugar, cerrándose sobre su especificidad, en el *écart*, en cambio, la distancia hace que ambos permanezcan en confrontación uno con el otro. Cada término queda abierto al otro, en tensión con el otro, y no deja de aprehender de ese cara a cara. Tal cara a cara no es abolido. La comparación permanece en pie, viva, intensa. En otras palabras, si en la diferencia cada uno de los términos comparados, tras dejar discernir su esencia por oposición se repliega sobre su propia esencia, aprehendida en su pureza, en el *écart*, en cambio, los dos términos separados permanecen en tensión el uno por el otro, «por» siempre activo, midiéndose el uno al otro sin cesar, «colgados» el uno del otro: descubriéndose siempre en el otro, explorándose y pensándose a través de él. Cada uno es dependiente del otro para conocerse y no puede replegarse sobre lo que sería su identidad. El *écart*, por la distancia abierta entre el uno y el otro, ha hecho aparecer el «entre»; en consecuencia, ese «entre» es activo. En la diferencia, puesto que cada uno vuelve sobre sí, separándose del otro para identificar mejor su identidad, no hay «entre» que se abra entre ellos y nada más pasa entre los dos. En el *écart*, en cambio, gracias al *entre* abierto por la distancia que ha aparecido, cada uno, en lugar de replegarse sobre sí mismo, de basarse en sí mismo, permanece encarado hacia el otro, en tensión con él —en ese sentido, el *écart* tiene vocación ética y política—. En ese *entre* abierto entre los dos se despliega una intensidad que los desborda y los hace trabajar: se percibe entonces lo que esa apertura puede aportarle a la relación entre culturas.

Es cierto que no sabemos pensar el «entre». Pues el «entre» no es el «ser».[4] Por eso ha escapado durante tanto tiempo a nuestro pensamiento. Como los griegos pensaron el Ser en términos del «ser», es decir, en términos de determinación y de propiedad, y en consecuencia experimentaban horror frente a lo in-determinado, no pudieron pensar el «entre» que no es ni lo uno ni lo otro, sino donde cada uno es desbordado por el otro, desposeído de su en sí y de su propiedad. (Por eso, al no saber pensar el «entre», *metaxu*, pensaron el «más allá», *meta*, de la «metafísica»). Pues el *entre*, que no es ni lo uno ni lo otro, en sí no tiene esencia ni nada de propio. En realidad, el *entre* no «es». Pero tampoco es

«neutro», o, en otras palabras, inoperante. Es en el «entre», ese *entre* abierto por el *écart* que no se deja cerrar, donde efectivamente «algo» pasa (ocurre) y libera la pertenencia y la propiedad construidas a través de la diferencia, algo que deshace entonces la identidad. Por eso habrá que salir del pensamiento del Ser (de la ontología) para comenzar a pensarlo. Los pintores lo hicieron antes que los filósofos. Braque, una vez más: «Lo que está entre la manzana y el plato también se pinta».

La *diferencia*, por su parte, depende doblemente de la identidad, a ambos lados. Por un lado, en su punto de partida, supone un género común, de identidad compartida, dentro del cual marca una especificación; por otro, en su punto de llegada, en su objetivo y su destino, la diferencia conduce a determinar una identidad, fijando la esencia y su definición. Por eso la diferencia es, como ya dije, identificadora. Incluso en lingüística, donde la diferencia se plantea como dato primero y se desliga de la similitud, tal diferencia no deroga esa función diferencial de identificación: de ella proceden propiedades establecidas como características y, en consecuencia, la posibilidad misma del conocimiento. El *écart*, en cambio, nos saca de la perspectiva identitaria, pues hace aparecer no una identidad, sino lo que yo llamaría una «fecundidad», o, dicho de otra manera, un *recurso*. El *écart*, al abrirse, permite que emerjan otros posibles. Revela otros recursos que no se habían vislumbrado, que ni siquiera se habían sospechado. Al salir de lo esperado, de lo convenido («abrir un *écart*»), desprendiéndose de lo ya conocido, el *écart*, perturbador como es, hace surgir «algo» que escapa al pensamiento. Por eso es fecundo: no da lugar, por clasificación, al conocimiento, sino que, por la puesta en tensión que realiza, suscita la reflexión. En el *entre* que abre —*entre* activo, inventivo— el *écart* da elementos de trabajo porque los dos términos que se desprenden de él, y que se mantienen en comparación, no dejan de interrogarse en el desgarro que produce. Cada uno permanece concernido por el otro sin encerrarse ante él. Pero ¿no es de esto que la relación entre culturas puede sacar partido, más que de replegarse en sus «diferencias»?

CAPÍTULO CUARTO

La identidad cultural no existe

Percibiremos, en efecto, a partir de la distinción de los conceptos de *écart* y de diferencia, por qué no puede haber identidad cultural. Y, ante todo, por qué adoptar la perspectiva de la diferencia para considerar lo diverso de las culturas conduce fatalmente a un impás. Impás por ambos lados, puesto que en la diferencia encontramos, siempre, la identidad. En efecto, en el origen de lo que será considerado como diferencias culturales, nos veremos lógicamente impelidos a suponer una identidad primera —como género común, unitario, originario— a partir del cual se desplegaría eso que llamamos lo diverso de las culturas. Ahora bien, ¿cuál es el género común («próximo») a partir del cual las culturas aparecerían como diferencias específicas? ¿Lo llamaremos el «Hombre» o la «naturaleza humana»? Estaríamos en serias dificultades para conferir a estas representaciones un contenido creíble, es decir, que no sea producto de una construcción ideológica. ¿Qué podríamos entonces proyectar en el origen de las diferencias culturales, de donde estas podrían proceder como cuando se abre un abanico? Lo llamaremos el «fondo común», cosa que también se ha hecho, lo que no es más que una manera ingenua de nombrar esa gran X que no podemos omitir desde que, una vez entrados en la lógica de la diferencia, hay que sacrificarla a favor de la mitología de lo Uno original y del monismo.

Pues se entenderá sin dificultades que lo propio de lo cultural, sea cual sea la escala considerada, es ser *al mismo tiempo* plural y singular. O, a la inversa, que es preciso deshacerse de la representación cómoda, pero innegablemente mitológica también, según la cual habría ante todo una unidad-identidad cultural que llegaría *luego*, por una maldición (Babel), o al menos por complicación (en virtud de su proliferación), a diversificarse. La diversidad de lenguas, que no es en absoluto un fenómeno posterior, se pone a prueba. Yo diría más bien que lo propio de lo cultural es que se despliega en esta tensión —o este *écart*— de lo plural y lo unitario: que está apresado en un doble movimiento contrario de hetero y homogeneización, obligado a la vez a fundirse y a desmarcarse, a des-identificarse y a re-identificarse, a conformarse y a resistir; en suma, no hay cultura dominante

sin que se forme también —de inmediato— una cultura disidente (*underground*, *off*, etc.). En efecto, ¿de dónde resulta lo «cultural» si no es de esa tensión de lo diverso producido por un distanciamiento que lo hace trabajar y, por consiguiente, cambiar continuamente?

Por otra parte, tratar lo diverso de las culturas en términos de diferencia conducirá a querer aislarlas y a fijarlas en su identidad. Sin embargo, esto es imposible, toda vez que lo propio de lo cultural es cambiar y transformarse —esta razón es determinante, pues está ligada a la esencia misma de la cultura—. Una cultura que deja de transformarse es una cultura muerta (como se habla de una lengua muerta: una lengua que, porque ya no se habla, deja de evolucionar). La *transformación* es un principio de lo cultural, y por eso no se pueden establecer características culturales o hablar de la identidad cultural de una cultura. Pues ¿cómo se caracterizaría la cultura francesa, cómo se fijaría su identidad? ¿Será en la figura de La Fontaine o en la de Rimbaud? ¿En la figura de René Descartes o en la de André Breton? La cultura francesa no es más lo uno que lo otro, es más bien el *écart* entre ellos: *en* la tensión de ambos o, digamos, en el *entre* que se abre entre ellos. Es ese *entre* abierto entre ellos —desmesurado, vertiginoso, pero configurado *de facto*— lo que constituye la riqueza de la cultura francesa, lo que llamamos sus *recursos*.

Y esto porque, al mismo tiempo, esas figuras se iluminan entre sí por el *écart* que existe entre ellas y porque cada una se entiende mejor gracias a la otra, se descifran mutuamente. Incluso, remontando de la una a la otra, La Fontaine a partir de Rimbaud, Descartes a partir de Breton. El *écart* abierto por Rimbaud hace, en efecto, resurgir (sobresalir)[5] a La Fontaine, lo saca de la banalidad, de nuestra lectura rutinaria (escolar), rayana en el cliché: hace que lo descubramos en su propia inventiva. La Fontaine, redescubierto por su *écart* con respecto a Rimbaud, recobra su singularidad e incluso su extrañeza. O el *écart* abierto por el surrealismo, poniendo otra vez en tensión nuestro racionalismo, hace repensar hasta qué punto este último era también audaz y aventurero: hasta qué punto el pensamiento asumía riesgos. Hasta qué punto es, no ordinario, sino inventivo. Pues, de lo contrario, privilegiando al uno sobre el otro, se reduce a ese otro al estado de excepcional, aquello que no se puede justificar. Sin tal privilegio, en cambio, descubrimos que lo que trataríamos como excepcional, por abrir un *écart* con respecto a la norma, a lo esperado y a lo convenido, es lo más

interesante en el seno de una cultura, ya que es lo más significativo o lo más creativo.

Con todo, es necesario pensar en el precio de confundir así los conceptos. Hay que evaluar lo que el hecho de abordar la diversidad de las culturas en términos de diferencias y de identidad puede contener —políticamente— de peligroso: qué tan costoso puede ser, no solo para el pensamiento, sino también para la Historia. A este respecto, cabe recordar el libro *El choque de civilizaciones*, de Samuel P. Huntington. Ciertamente, el hecho de describir lo que serían las principales culturas del mundo (la «china», la «islámica», la «occidental») en términos de diferencias, y por consiguiente de identidad, de haber establecido sus rasgos característicos para luego organizarlas por tipologías en un cuadro, fue lo que, aun siendo tan cómodo, produjo el éxito del libro. Desde luego, ese procedimiento no perturbaba nada, no abría ningún *écart* con respecto a lo convenido: no deshacía ninguno de los clichés —de los prejuicios— a los cuales suelen reducirse las culturas para desentenderse de las otras. Quien no reconoce lo heterogéneo propio de toda cultura (su «heterotopía» interna), aquello justamente que la despliega desde dentro por el *écart* que abre y la intensifica, cae en la facilidad de la clasificación y, al mismo tiempo, se siente aliviado. ¿Debe inferirse entonces que hay un «núcleo duro» —puro — en cada cultura? Asumiendo que sí existe tal «núcleo duro», Huntington deja escapar lo que tienen de interesantes esas culturas, reduciéndolas a banalidades, aislándolas entre sí, encerrándolas en supuestas especificidades, en sus diferencias más marcadas, replegándolas en su identidad, lo que las lleva, en consecuencia, a un «afrontamiento». Como lo dice en su título: a un *choque*.

Que ese modo de proceder tiene un costo, o que produce estragos, se evidencia en lo que ha producido el fracaso de Europa. Cuando quisimos redactar un preámbulo para la Constitución europea pensamos en definir lo que era Europa, ponernos de acuerdo sobre su identidad. Pero la definición de una identidad europea era imposible, era un callejón sin salida. ¿Europa es cristiana, como la definieron algunos (invocando «sus raíces cristianas»: «Clovis» en Francia)? ¿O, en cambio, es laica (si pensamos en la potente creación de las «Luces» y en el fomento del racionalismo)? Como no fue posible definir una identidad europea, el «preámbulo» no se redactó. A partir de ahí se disolvieron las convicciones, se desunieron las voluntades y

se adormecieron las energías. No se votó la Constitución europea: Europa se deshizo, y aún no se recupera. Por supuesto, lo que *constituye* a Europa es ser, a la vez, cristiana *y* laica (entre otras cosas). Es haberse desarrollado *en el écart* entre ambas: en el gran *écart* entre la razón y la religión, entre la fe y las Luces. En el *entre* los dos, «entre» que no significa acuerdo, ni concesión, sino tensión entre ambos términos, los cuales se avivan entre sí. De ahí que la exigencia de la fe se haya agudizado en el *écart* con respecto a la exigencia de la razón y viceversa (incluso en el mismo pensamiento: Pascal): de ahí viene la riqueza o el *recurso* que constituye a Europa, o mejor, lo que «constituye Europa». En consecuencia, toda definición de la cultura europea, toda aproximación identitaria a Europa, no es solo terriblemente reduccionista y perezosa, sino que además desanima, decepciona y paraliza.

CAPÍTULO QUINTO

Defendemos los recursos de una cultura

Tampoco defenderé una identidad cultural, francesa o europea, como si esta pudiera ser definida por diferencia y ser fijada en su esencia. O como si la cultura pudiera tratarse en términos de pertenencia. Como si poseyera «mi cultura». Sin embargo, defiendo fecundidades culturales francesas, europeas, tal como se han desplegado en Francia, en Europa, mediante brechas inventivas. Las defiendo porque estoy en deuda con ellas, por mi educación y porque en consecuencia soy responsable de su desarrollo y transmisión. Pero no por eso las poseo, pues ¿no vemos que los más atentos a esos recursos, o fecundidades, son a menudo extranjeros? ¿No son ellos, con frecuencia, más cuidadosos con los recursos de la lengua francesa y con su corrección que tantos franceses «nativos»? Sin embargo, al mismo tiempo es cierto que una cultura nace y se desarrolla siempre en un ámbito determinado, en un medio particular, como observó Nietzsche. Siempre adviene localmente, en una proximidad y en un paisaje: en una lengua y en un ambiente fértil. Diría incluso, más que localmente, *focalmente*: la cultura se establece siempre como «hogar». Mediante el singular, pues solo el singular es creativo. Su despliegue es circunstancial: en la Florencia de los Médicis o en la Viena judía de finales del siglo XIX; pero también en la corte letrada de los Wei y de los Jin, en los siglos III y IV; en el Bagdad de los Abasíes, entre los siglos VIII y X, o en la Andalucía luminosa del siglo XII, en la que había una palabra árabe para filosofía: *falsafa*. Pero esos recursos están desde entonces disponibles para todos, tema al que volveré más adelante.

Defiendo con mayor razón esos recursos sabiendo que están hoy amenazados, y porque es necesario resistir en dos frentes que ya mencioné: por un lado, donde lo uniforme sirve de apariencia y de simulacro de lo universal; por otro, donde lo común que ya no es promovido por lo universal se convierte en su contrario (el «comunitarismo»). Hay que resistir, en efecto, contra el empobrecimiento de las culturas, contra el aplanamiento generado por la uniformización mundial y comercial. Porque es ahí donde el «mercado hace al mundo». El propio *Harry Potter* se apila

al mismo tiempo en todos los rincones del mundo y formatea de manera idéntica el imaginario de la juventud —y esto, cada vez más, en el mismo *globish*—. En el mismo sentido, esta resistencia es ante todo la de *las* lenguas, pues si hablamos un solo idioma, si se pierden las brechas fecundas entre las lenguas, estas no podrán pensarse entre ellas: no permitirán percibir respectivamente sus recursos. Muy pronto solo podremos pensar con las nociones estandarizadas que harán tomar por universal lo que no serán más que los estereotipos del pensamiento. «Babel», de hecho, es la oportunidad del pensamiento. En otras palabras, con el pretexto de una mayor comodidad en la comunicación, nos dejaremos despojar, por transformación silenciosa, de recursos del pensamiento que están ante todo *en* la lengua: en la diversidad de lenguas y sus brechas inventivas. Entonces no traduciremos más. Ya no nos ubicaremos en ese *entre* tan fecundo del entre-lenguas, donde los posibles de una lengua se experimentan y se descubren en la otra y viceversa. En ese *entre* donde el traductor puede reabrir una lengua a partir de otra, sacarla de su conformismo, exigirla en sus capacidades. En un momento de tantas alarmas sobre el agotamiento de los recursos naturales del planeta, de su «biodiversidad», ¿por qué no preocuparse igualmente por el agotamiento de estos recursos?

Por otra parte, hay que resistir a la amenaza que hace pesar en lo común —sea cual sea la escala de ese común: un país, un continente, el mundo—, la mutación en su contrario que es el comunitarismo. Pues está claro que, una vez atravesados ciertos límites, y si no se logra la integración a la comunidad, el compartir que constituye lo común se convierte en su contrario; se vuelve sectarismo y repliegue identitario; incluso, en su modalidad ofensiva, deviene voluntad de exclusión y de destrucción. Ahora bien, se entiende que ambos lados están relacionados: la reivindicación identitaria es la expresión del rechazo que produce la uniformización del mundo y su falso carácter universal —proceso de uniformización que es, ante todo, económico y financiero—. Así, la falta de integración se transforma en integrismo. Esto se constata de manera violenta, en Francia, con el islamismo: resulta que lo común cultural compartido en un país (Francia, pero también en todos los demás), y que *constituye* a ese país, se fisura cada vez más, hasta romperse. Si no se organiza la defensa, llegará un día, quizá no muy lejano, en el que en Francia no podremos estudiar a

Molière ni a Pascal por temor a ofender ciertas convicciones; y también, de manera elemental, porque el conocimiento de la lengua común —el francés, incluido el francés clásico— ya no será suficiente. Entonces, ¿qué es «defender»? Defender recursos es, prioritariamente, *activarlos*, en lugar de entender ese «defender» como una actitud temerosa o defensiva. Pues, ante todo, es desarrollando —activando— el conocimiento del francés como recurso elemental, común, de todos los franceses, o la lectura de Molière (o de Rimbaud) en cuanto recurso de la inteligencia compartida, que desplegaremos efectivamente lo común cultural de Francia a partir de la diversidad de sus recursos, en lugar de apegarnos a una identidad fantasmagórica. Y esto vale, por supuesto, para cualquier otro país del mundo.

Habrá que detenerse, en efecto, en el plural consustancial a este concepto de «recursos». No hay una identidad cultural francesa o europea sino *recursos* (franceses, europeos, y también de las otras culturas). Cuando una identidad se define, aparece un inventario de recursos. Tales recursos se exploran y se explotan —lo que yo llamo *activar*—. Así, la exigencia de universal es sin duda un recurso (incluso si el pensamiento de lo universal no es, como sabemos, universal sino singular), y esto se puede constatar en su capacidad «reguladora»: su capacidad para promover indefinidamente lo común en la Historia y mantenerlo abierto en ella, pues él tiende siempre a cerrarse y aislarse. Lo propio del recurso es pues su capacidad de *promoción*. Me parece que otro recurso europeo, correlativo a lo universal, es, para indicarlo globalmente, la promoción del Sujeto, y no del individuo (y del individualismo replegado en la estrechez de su *yo*), sino del sujeto como un «Yo» que se enuncia y, por eso mismo, introduce su iniciativa en el mundo, concibe en él un proyecto que hace efracción en la cerrazón de ese mundo: el proyecto hace que el sujeto se «mantenga fuera» del encierro en un mundo y le permite «ex-istir». Esto se traduce políticamente en un recurso, que siempre es necesario liberar, que es la libertad del sujeto, y del que la democracia extrae —aun si le es siempre difícil encontrar lo que la constituye— su razón y su legitimidad. Pues la democracia consiste, ante todo, en tratar a los otros como sujetos, en promover una *comunidad de sujetos*. Por eso su gran pilar, desde los griegos, es la capacidad de convencer al otro mediante la palabra (*peithein*), dirigiéndose a él como sujeto de iniciativa y de libertad y, como tal, igual a uno mismo, en lugar de

pretender imponerle su influencia o de llegar a la violencia. Solo la persuasión, como bien sabía Platón, puede presentarse como alternativa a la fuerza bruta.

Si quisiéramos entonces no definir a Europa sino dibujar un campo de herencias y de coherencias que «hace» a Europa, campo que debe ser siempre explorado y trabajado, podríamos empezar por interesarnos en todos esos términos cuyo semantismo es común a la gran lengua europea. Nacida en la pintura, *paysage* es una palabra europea (*paesaggio*, *paisaje*, pero también *Land-schaft*, *landscape*… incluso en ruso). Designa la promoción de un «país» como «paisaje» —en este sentido, el paisaje es también un *recurso*—. China, que es la otra gran cultura del paisaje, abre una *écart* con respecto a ese semantismo al decir *shan-shui*, «montaña(s)-agua(s)», la correlación de lo Alto y lo Bajo (o de lo inmóvil y lo móvil, de lo que tiene forma y lo que es sin forma, etcétera). China propone también otro recurso igualmente coherente y potente que, sin embargo, no hemos concebido, o ni siquiera imaginado, en Europa, y que ofrece otra vía de acceso a lo que llamamos «paisaje». O «ideal», palabra que encontramos en todas las lenguas europeas (incluido el húngaro, creo, que no es indoeuropeo). Y, no obstante, esa palabra designa este recurso esencial: que podemos producir una representación ideal (abstracta) y promoverla como «ideal» convirtiéndola en aspiración (en Platón, el deseo, *erôs*, imbricándose en la forma-modelo, *eidos*). Este recurso de lo ideal ha conducido el desarrollo de Europa al erigirse en vocación, llevándola incluso a la idea de revolución, tanto en arte como en política. Pero ¿este recurso de lo ideal está hoy agotado? En todo caso, podemos constatar que una lengua-pensamiento como la china no se ha desprendido de ese plano de la idealidad: el neologismo *li-xiang*, en chino contemporáneo, lo toma del europeo y le otorga un sentido nuevo. Pues, en efecto, los recursos culturales, y ante todo la lengua, se hacen préstamos, se importan, y no pertenecen a nadie.

Habrá que repensar entonces la relación del sujeto con la cultura cuando esta última no se presenta como «su» cultura; o mejor, cuando el contenido de ese posesivo es de apropiación (de aprendizaje), pero no de posesión (que excluye el acto de compartir). Pues aquello que, subterránea pero indebidamente, ha fundamentado la idea de identidad cultural tiene que ver, creo, con este equívoco: hemos sido inducidos a confundir esa identidad

cultural abusivamente postulada con el principio (psicológico) de identificación —¿no es sobre esa amalgama que ha prosperado dicha idea?—. La identidad es justificada como *singular* y *subjetiva*, pero no como *colectiva* y *objetiva*, como sería el caso de la cultura —en eso consiste el abuso—. De ahí que, si bien la *identificación* es legítima en el proceso de formación del sujeto (el niño crece identificándose, por ejemplo, a veces de manera ambivalente, con su padre), no sucede lo mismo cuando se trata de la cultura. Por un lado, porque esta, como creación colectiva, no deja de diversificarse y de volverse heterogénea por los *écarts* que abre, y porque no se deja reducir entonces a ninguna figura singular (como la del «padre») ni, incluso, a algún rasgo unitario que pueda servir de objeto de asimilación o de inversión. Por otro lado, porque la relación del sujeto con la cultura es, sin duda, de aprendizaje y de adquisición, pero no de auto-justificación: porque la cultura no debe servirle para construir una imagen de su yo en busca de reconocimiento —si eso ocurre, se trataría de un uso pervertido de la cultura (el nazismo procedió de esa perversión)—. La cultura apunta, en la medida en que es un conjunto de recursos, a promover la capacidad *existencial* como sujeto, que es, ante todo, la de *separarse*, de la cual viene la conciencia: apunta a afirmar precisamente al sujeto llevándolo tanto a sobrepasar el cerco de su yo como a extraerse de la integración en un mundo; la cultura tiende, en consecuencia, a situarse «fuera» (ex) de ambas condiciones para lograr una libertad —lo que yo llamo propiamente «ex-istir»—.

El resultado es que el sujeto se vuelve responsable de los recursos culturales gracias a los cuales él mismo se constituye como sujeto. Pues, como todo recurso, los culturales también pueden ser abandonados: pueden ser tomados, omitidos, *descuidados*. Pueden volverse estériles. Por ejemplo, la «elegancia» otrora desplegada en Francia, ¿se habrá perdido para siempre? A juzgar por los *shows* de televisión, ya no se exhibe en absoluto… También pueden dejarse caer en desherencia los recursos de la lengua —los recursos solo existen, como ya dije, en la medida en que son activados—. No utilizar el subjuntivo es perder el recurso de separar lo ideal de lo factual, de discernir mejor las modalidades según las cuales el sujeto elige referirse a lo real (¿a cuál «real»?). O la disertación en filosofía —para todos los bachilleres—, que enseña a considerar los pros y los contras y a construir una interrogación: he ahí un recurso mayor para un

acceso efectivo, igualitario, a la ciudadanía. Cada vez que la lengua es amenazada, debemos recordar su existencia: no en nombre de una supuesta «excepción cultural» sino en vista de su efectividad. O incluso el latín y el griego, a los que en Francia, por decisión ministerial, se les acaba de dar el golpe de gracia. Si bien antes correspondían a la ideología burguesa y su elitismo de clase (el liceo clásico), no por eso está en duda su capacidad de formar: su capacidad de aportar al mismo tiempo un mejor dominio de la lengua y de hacer sobrepasar el horizonte cultural de los sujetos (como lo testifican ciertas experiencias pedagógicas en los suburbios). No; si en Francia abandonamos la enseñanza del latín y del griego, fue por un falso modernismo y un falso democratismo; o, dicho de otra manera, por demagogia y cobardía histórica —habrá que volver a enseñarlas—.

Podría pensarse que se trata de temas menores. El subjuntivo, la clase de filosofía, el latín: ¿qué habrá de común entre esto y el peligro actual, es decir, la amenaza integrista a la que países como Francia se ven hoy enfrontados? Sin embargo, no existen «pequeños» recursos. Lo propio de los *recursos* es aflorar de manera local (focal) y no forzada; pero es también por tal razón que lo propio del recurso es estar *disponible*, al alcance de la mano, al servicio de la experiencia. Los recursos no se enarbolan. No se convierten en eslóganes. En eso se distinguen de los valores. Pero los *valores*, globales como son, apelan a una adhesión de la que siempre nos preguntaremos de qué es tributaria: si no es en parte arbitraria, o en todo caso relativa, y si no depende de una adhesión más secreta, más profunda, poco clara en el fondo, que sería difícil justificar. Por eso los valores pueden hacernos recaer en la identificación cultural que acabo de denunciar. Los recursos, por su parte, no son ideológicos (ni construyen «sistemas»): solo se miden por sus efectos, por el partido que podemos sacar de ellos. Su validez —a falta de una pomposa verdad— se certifica por sí sola (es un *index sui*). Los recursos no se preconizan; no exigen ser predicados, a diferencia de los valores que llaman a la conversión, o por lo menos a la aprobación. Además, los valores se contradicen e incluso son excluyentes entre sí: si adhiero a los «valores cristianos», me sería difícil adherir a los valores ateos, a menos que haga concesiones. En cambio, los recursos no se excluyen: puedo sacar tanto provecho de unos como de otros. Se agregan sin limitarse: hace ya varias décadas que exploto los recursos del pensamiento chino y todavía no termino. Esos recursos no son propiedad de

nadie, ya lo he dicho, están *disponibles* para todos: son de quien se tome el trabajo de explotarlos.

Por eso los *recursos* no son solo *riquezas* (como se habla de «riquezas culturales» de Francia). Las riquezas se poseen; los recursos, como dije, no le pertenecen a nadie, están a disposición de todos. Los recursos no son «bienes»: los bienes son detentados muy pasivamente en comparación con la fecundidad del recurso. O digamos que eso en lo que son «ricos» los recursos no se deja reducir a una tenencia, pues el recurso conserva una parte de virtual y de infinito. Por eso, hablando en propiedad, los recursos no se transmiten. «Transmitir», una exigencia hecha a la educación, esa responsabilidad que liga a las generaciones entre sí, no es suficiente: las riquezas se transmiten porque están limitadas de antemano, como los «bienes» poseídos. Pero los recursos, en cuanto tales (mientras sean recursos y sean explotados) son inagotables. Por consiguiente, los recursos reclaman no solo una recepción (adquisición y preservación) por parte de los destinatarios o de sus herederos sino, además, ser investidos de nuevos sentidos por parte de quien se interese en ellos, es decir, de quien les abre un nuevo futuro y puede hacerlos fructificar: un futuro aún por descubrir.

Por eso yo hablaría, más que de raíces cristianas, mencionadas con frecuencia, de *recursos* cristianos. La imagen de la raíz es sospechosa, en efecto, como lo es todo tratamiento de lo cultural en términos naturales: la «raíz» nos hace desviar de la representación histórica, haciendo olvidar que el cristianismo se integró a la historia desde que se puso al servicio de la ideología dominante, es decir, desde que se instauró como religión de Estado: la idea de «Francia totalmente católica», dogmática y políticamente unificada, no tolera ninguna *brecha* («un rey, una ley, una fe»). ¿Y qué pueden hacer los no-cristianos con las «raíces cristianas» y los «valores cristianos»? En cambio, que hay recursos por explorar y por explotar en el cristianismo me parece una constatación elemental. Es tiempo, en efecto, de abordar el cristianismo por fuera de la división creyentes/no creyentes, dejando de lado la cuestión de Dios concebido en su «existencia» (¿la cuestión no se habrá agotado?), por fuera de la alternativa de la fe y del ateísmo, para considerar lo que el cristianismo ha *fomentado* de lo humano. Esto no equivale a reducir el cristianismo, fácilmente, a lo que sería su único contenido «antropológico» (a la manera de un Feuerbach), sino pensarlo como recurso que participa en la *promoción existencial del sujeto*.

Pensar no solo cómo el cristianismo se atrevió a explorar la superación de la Ley (por el «amor»), sino también el derrocamiento de la Razón (la «locura» de la Cruz), instituyendo así una lógica paradojal que pone en tensión la existencia. Pero también pensar cómo el cristianismo desplegó la «conciencia» como instancia íntima del sujeto, abriendo su subjetividad al infinito; o cómo ha logrado referirse a la vida, ya no a la vida «buena», la vida cualificada, «ética», como los griegos, sino a la vida en cuanto «vida», la vida viviente (calificada de «eterna»). Pensar por qué se puede afirmar que el cristianismo abre un *écart* con el judaísmo, haciendo aparecer una nueva posibilidad. Pero el cristianismo no hace caducar ni clausura la historia del judaísmo: en realidad, aquel se mantiene, habla, de su *tensión* con este último. Los recursos se realzan unos a otros y no se excluyen.

CAPÍTULO SEXTO

Écarts en lo común

Por oposición al «narcisismo de las pequeñas diferencias», que se repliega celosamente en identidades fantasmagóricas, los *écarts* culturales son despliegues que abren nuevos posibles y descubren otros recursos. Tales despliegues hacen salir la cultura del escollo de su tradición, el pensamiento del confort de su dogmatismo —de lo bien-pensante— y lanzan al espíritu a una aventura. Si hoy constatamos que, bajo la apisonadora de la uniformización mundial conducida por la ley del mercado, las diferencias culturales tienden a desaparecer, reduciendo la cultura mundial a un simple facsímil, es urgente, para resistir, abrir nuevos *écarts* en los cuales confluyan el arte, la política y la filosofía. No de manera ficticia o preconcebida, utópicamente anunciada, pues un *écart*, en cuanto se abre, allí donde se abre y en el momento en que se abre, es de inmediato efectivo. Filosofar, como decía Parménides, es *distanciarse*: salir de los caminos trillados de la opinión, tomar distancia de lo admitido y lo convenido, abrir —perforar— de nuevo el pensamiento, introducir nuevas perspectivas. Lo que nos interesa no es saber en qué sentido el pensamiento de Aristóteles es diferente al de Platón, pues esto conduce a clasificarlos y fijarlos como sistemas y nichos (el platonismo y el aristotelismo). En cambio, lo que importa —lo significativo— es en qué sentido Aristóteles abre un *écart* con respecto a Platón: en qué sentido intenta una avanzada disidente hacia lo que se resiste al pensamiento, es decir, en qué sentido abre un nuevo acceso a lo impensable. Así, el pensamiento de Aristóteles crea una tensión con el pensamiento de Platón; en lugar de dejarlo hundirse en las facilidades y los clichés del platonismo, lo hace emerger de nuevo con su punto de vista, le confiere un relieve considerable: abre un *entre* ellos que los hace dialogar. Otros *écarts* se han abierto desde Platón con respecto a Platón: mientras más recurso es su pensamiento, más se activa. ¿Qué es una biblioteca de filosofía, en suma, si no la yuxtaposición de tantos *écarts* que despliegan indefinidamente lo pensable, poniendo en tensión al pensamiento?

Así, el concepto de *écart* permite pensar el origen tal como es, abordándolo de un modo no fijo sino evolutivo y sin conferirle un estatuto mítico. En lugar de conducir a fijar un género común —estable,

definitivamente constituido, como caído del cielo e injustificable (el «Hombre», la «naturaleza humana» o el «fondo común»)—, unitario, identitario, a partir del cual lo diverso de las culturas se desdoblaría (como lo hace la diferencia), el *écart* nos sitúa de inmediato en una transformación, en una génesis y un advenimiento. *Écart* no es un concepto metafísico (que fija una esencia) sino histórico (que traza una emergencia). La diferencia indica un resultado y es, en consecuencia, estática. Por su parte, el *écart* es dinámico por su desarrollo, es decir que, en lugar de plantear una «naturaleza humana» de la que no es posible decir de dónde viene ni qué es, esclarece cómo se efectuó *el devenir del hombre* —abriendo una distancia por *écarts* sucesivos con respecto a las formas «homínidas» («australopitecos», «parántropos», etcétera) que lo preceden —. El hombre *apareció por el écart* y por este comenzó a «ex-istir». Pues fue por «ex-adaptación», es decir, por escapar a la adaptación precedente, que se produjo un proceso de ruptura que condujo al hombre a lo que devino en su desarrollo. Fue también en lugares separados que los paleontólogos encontraron, aquí y allá, su aparición. Si dejo de plantear la «naturaleza humana» como término de partida, unitaria-identitaria, pero claramente ideológica en su definición, ya no tengo que separar en el origen «naturaleza» y «cultura», que son disociadas de un modo tan abstracto —arbitrario—. Por mi parte, considero lo diverso de las culturas como un auto-despliegue de lo humano que prolonga ese *écart* que lo hizo advenir, y que cada nuevo *écart*, abierto existencialmente por un sujeto, permite activar y expandir.

Pero es absolutamente necesario, para concebir este auto-despliegue de lo humano, entender el significado de *écart*. *Écart* se traduce en inglés por *gap*. Pero *écart* significa lo contrario. *Gap* designa la zanja que separa; *écart* nombra una distancia que se abre y establece una comparación, hace aparecer un *entre* que pone en tensión lo que ha sido separado y le permite a cada término comprenderse con respecto al otro. De ahí resultó, dicho sea de paso, al no haber considerado la medida de esta divergencia, cierto menosprecio generalizado y más bien gracioso con respecto a mi trabajo, abordado completamente a contramano durante varios años. Si en mi obra he buscado explorar hasta dónde podían llegar los *écarts* de lengua y de pensamiento entre las culturas de China y de Europa, considerándolas como recursos para el pensamiento, si traté de no dejar perder, bajo la argucia de

los «equivalentes», esa posibilidad de diversidad para la lengua y para el pensamiento —a fin de sacar cada pensamiento de su atavismo, remover sus *habitus* y devolverle materia de pensamiento al pensamiento—, no era, evidentemente, para aislarlos entre sí, ni para encerrarlos en burbujas y «esencializarlos» (yo llamo simplemente «pensamiento chino» —¿es necesario recordarlo?— al pensamiento expresado en chino; y me autorizo a elaborar en forma de conceptos esas coherencias del pensamiento chino, extrayéndolas y abstrayéndolas de su contexto). Tampoco era con el fin de «comparar» el pensamiento chino con el europeo en términos de similitudes o de diferencias, que parece ser el resultado cuando uno se limita a clasificar y a identificar. Era con la intención, más bien, en el cara a cara establecido (a partir de los *écarts* percibidos), de darles materia de reflexión a esas lenguas y a esas formas del pensamiento: para conducir una *deconstrucción* del afuera y así disponer un acercamiento oblicuo a nuestro impensado.

Por el contrario, la diferencia es la que, asociada con la identidad, aísla y «esencializa» las culturas. La diferencia nos retiene en impás del universalismo o del relativismo. Una vez ahí, es imposible salir de la disyuntiva. En ese caso, la diferencia cultural se plantea como segunda y la identidad como primera (la de la naturaleza humana o la del «fondo común»); pero ese principio unitario-identitario se proyecta a partir de mi propia perspectiva cultural, es decir, no es más que el resultado de mi etnocentrismo: entonces no he abandonado mis categorías culturales, que considero de inmediato como universales —tal es el *universalismo fácil* que denuncié al comienzo—. Si no, la diferencia cultural se plantea en primer lugar, haciendo que cada cultura se repliegue sobre lo que sería su identidad, en cuyo caso se verían encerradas en mundos —tal es el «culturalismo» que engendra un *relativismo perezoso* que nunca trata de sobrepasar sus propios límites—. Dicho relativismo perezoso no es más que la cara inversa de un falso universal, falso por ser rápidamente concedido y no elaborado mediante una búsqueda que, como ya dije, jamás se satisface, pero que lleva efectivamente a que lo común se despliegue.

Al contrario que la diferencia, que deja a cada término en su sitio, en su aislamiento, es el *écart* el que, comparando y además poniendo en tensión lo que ha separado, puede efectivamente producir lo *común*: un común no empobrecido, sino activo e intensivo. En el *entre* abierto por el *écart*, cada

término, puesto en relación con el otro, pierde su suficiencia, sale del encierro de su *en-cuanto-tal*. Vale la pena recordar que *lo común no es lo similar* y aplicarlo al plano político: la integración no es asimilación. La integración de los recién llegados, que reclama con razón toda sociedad que no quiere disociarse, sobre todo en tiempos de inmigración, significa la integración en un común compartido: el común de la lengua y el de la historia, de referencias culturales y formas de la inteligencia desplegadas de generación en generación, de artes y modos de vida —lo *común* de los *recursos*—. Pero ese común no es de asimilación por reducción a lo similar. Pues ¿cuál sería ese «francés» tipo, normalizado en sus costumbres, en su manera de vestirse y en sus comportamientos que se invoca con tanta frecuencia? Si no hay una esencia identitaria de la cultura, ¿qué puede ser ese tipo si no una media estadística o la reproducción de clichés que solo duran mientras funcionen como estereotipos? Lo *común* no está hecho de clonaje y repetición; tampoco es banal, condición que lo haría perder su *fecundidad*.

¿Qué sostiene a una sociedad, qué la funda y permite que se despliegue (como cuando se dice la «sociedad francesa»), qué le confiere impulso y consistencia? Su *con-sistencia* no está hecha de diferencias *o* de similitudes, ni de similitudes más que de diferencias: de similitudes que tiñen las diferencias o de diferencias que se reabsorben en similitudes. Ni tampoco de «identidad múltiple», forma última de utilizar la identidad y de modularla acomodándola a una diversidad que ya no es unificable. No se trata de centrar la atención entre esos opuestos, de ponerla más adecuadamente entre *más* o *menos* asimilación exigida, de escoger entre una integración más abierta, más tolerante, o más cerrada e intransigente. La consistencia de una sociedad reside a la vez en su capacidad de abrir *écarts* y de lo común compartido: un común compartido que despliegan y hacen trabajar esos *écarts*, volviéndolo activo y productivo, impidiéndole estancarse en una norma y atrofiarse en ella —obligándolo a renovarse—. La relación entre los términos no es entonces de repartición, de dosificación de proporción, sino de tensión, único factor capaz de producir intensidad y promoción. No hay prioridad ontológica del uno o del otro, sino que el uno es la condición del otro: lo común *es al mismo tiempo* desde donde se despliegan los *écarts* y estos son lo que despliega lo común.

Frente al riesgo de desintegración que atraviesa actualmente la sociedad francesa, como tantas otras en el mundo, causado por el ascenso de comunitarismos que desarticulan lo común, nos vemos se nos recuerda brutalmente a la necesidad de pensar las condiciones de un «vivir juntos» —esta expresión se impuso por sí misma—. Ese viejo término griego (*su-zên*) vuelve a ser actual. Pues los griegos enseñaban que la Ciudad no es una simple comunidad de lugar, que no se establece simplemente con el fin de proteger a los individuos y de favorecer los intercambios, sino que se sustenta en una «elección deliberada» de *vivir juntos* que es su propia finalidad, su *telos*. Ahora bien, ¿de qué está hecha esa elección? ¿De tolerancia y de concesiones, como se dice con frecuencia, cada quien rebajando sus valores y convicciones, la singularidad de su experiencia, para allanar las diferencias y poder cohabitar sin demasiados sobresaltos? O bien, la sociedad se despliega posiblemente *a través* de los *écarts* entre lo que ella logra mantener *en comparación*, cada término vuelto activamente hacia el otro, y, por consiguiente, cooperando cada uno en lo común —sin tratar de «superar» esos *écarts* o de reabsorber un término en el otro—. *Écarts* entre los sexos (de donde viene el deseo, puesto que la llamada diferencia sexual tiende a desaparecer); *écarts* entre las edades y las perspectivas (para empezar, en el seno de la familia); entre las funciones y las ocupaciones, las regiones y los entornos: París, por ejemplo, se embellece con sus *écarts* de paisajes y distritos. La lengua de los suburbios o de la juventud, si no se reduce a una disminución de recursos por negligencia o por ignorancia, despierta (revela) salvíficamente la lengua de su academicismo a través de lo que, usando (osando) *écarts*, puede tener de inventiva. Si el «diálogo» aún puede tener algún sentido, no es solo como paliativo para evitar el *choque*, por lo que habrá que pensarlo como en esa tensión generadora de común a partir del *écart* y del frente a frente. *Écarts* que no se cierran mediante diferencias identitarias, sino que abren un *entre* en el que se produce un nuevo común.

CAPÍTULO SÉPTIMO

Diá-logo

El famoso «diálogo de culturas» se ha imaginado de muchas maneras. Se ha soñado una *síntesis* en la que las culturas se ponen de acuerdo y se completan en un conjunto unificado. Es el sueño de un entendimiento feliz que borraría las diferencias, en el que lo común se impondría sobre lo diverso absorbiéndolo. Se ha proyectado con complacencia la imagen de Oriente y Occidente erigidos como polos de la experiencia humana —*East and West,* el gran matrimonio simbólico—. Cada una de esas culturas se habría elevado sobre su vertiente y, en la cima, llegarían a un acuerdo. Pero ¿en qué lengua —recurriendo a qué herramienta a la vez nocional y sintáctica— se realizaría tal emparejamiento? ¿Con las categorías occidentales que se han globalizado y reducido a *globish*? En ese caso, las culturas externas a Occidente no serían más que variaciones exóticas. Por más que la nueva cultura globalizada se presente como un Parlamento representativo del mundo, que incluiría democráticamente a todas las corrientes diversas, el cuadro cultural implícito en esa reunión permanecería incuestionado, y seguiría pareciendo universal en cuanto resultado de una uniformización camuflada. Y esta, como todas las mociones de síntesis, al absorber las tensiones, al eliminar los *écarts*, será terriblemente aburrida… Sobre todo, lo común entonces será ficticio: no suscitará que lo diverso trabaje para convertirse en común.

En cambio, para valorizar un común que sería auténtico por ser originario, habría que valerse de un supuesto *denominador común* entre las culturas. Lo inverso de la síntesis es el análisis: se descompondrá en elementos primeros todo lo diverso de las culturas para discernir aquello que se superpone a las partes. En lugar de presentarse como un núcleo duro e idéntico, ese común podría identificarse como una «relación comparable» entre los términos, una forma «análoga» de interacción o de mediación. Con la intención de contribuir a una ética global, incluso planetaria, la Unesco ha trabajado mucho, durante las últimas décadas del siglo XX, en identificar esos puntos de encuentro. Se reconoció como elemento mínimo pero indubitable que todas las concepciones morales y todas las tradiciones

religiosas, en todo el mundo, preconizan la «paz»: *A vision of peoples living peacefully together* («Una visión de todas las naciones viviendo juntas y pacíficamente»). Pues, ¿quién no desearía la paz? Pero ¿y Hegel? ¿Y Heráclito? ¿Acaso no reivindicaron explícitamente la guerra para valorizar la función, incluso ética, de lo negativo? No solo toda reducción de lo diverso de las culturas a algún elemento mínimo y común nos rebaja a la banalidad de las obviedades, sino que además esas «obviedades» no son *obvias* ni ciertas. Una lógica más significativa escapa a tales obviedades. Si la complementariedad de las culturas mitiga el riesgo de que sean solamente el producto de una asimilación previa, aunque siempre insospechada, los contrastes entre culturas son siempre proclives a la superficialidad, pues soslayan lo más singular de cada cultura. Tanto de un lado como de otro, por absorción arbitraria del *écart*, las culturas perderían sus recursos inventivos.

También se hubiera podido intentar con más seriedad —filosóficamente— otra cosa: querer descubrir en un fundamento último de la razón que supere todos los paradigmas tradicionales de la verdad —bien sea aquellos de la adecuación con la cosa, o bien de una evidencia que se impone a la conciencia— un común *lógico* de la humanidad. La condición misma de posibilidad de un *discurso sensato* es buscar, más radicalmente, la comunidad entre los hombres en cuanto comunidad «comunicacional» (vía propuesta por Apel y Habermas). Reconocemos implícita la validez de las reglas del lenguaje desde que comenzamos a hablar, y consideramos entonces que los hombres las compartirían *a priori*. *Desde cuando hablamos*, a nosotros mismos o a otros, las ponemos pragmáticamente en marcha, por lo que el consenso entre los hombres solo tendría que proceder de algún contenido del enunciado, de la forma de este último y de lo que esa forma supone necesariamente como requisitos universales. Sin duda, esto tendría validez si permaneciéramos en el marco del *logos* europeo tal como los griegos lo concibieron, con sus exigencias particulares (empezando por el principio de no-contradicción de Aristóteles). Pero ¿si salimos de Europa? ¿Toda la astucia discursiva de un pensador chino como Zhuangzi no consiste precisamente en poder desviar esa lógica común de la comunicación? En ese sentido, habría que «hablar sin hablar»; o «encontrar a alguien que olvide la palabra para hablar con él»; o incluso ¿la estrategia del propósito *zen* (del *kôan*) no es la de implosionar, por efracción

intempestiva, ese protocolo implícito de la racionalidad? Pero ¿podríamos «dialogar» entonces? Si se pone en cuestión el protocolo mismo del diálogo, todo principio de acuerdo entre los hombres, ¿no se abandonaría irremediablemente un fundamento cultural común?

El «diálogo», a decir verdad, se ha teñido históricamente de sospecha. Ante todo, porque Occidente ha optado por «dialogar» con las otras culturas desde que perdió su potencia. Antes, fuerte no solo en sus valores «universales» sino también en su formalización lógica, Occidente no dialogaba. Imponía a las otras culturas su universalismo, es decir, las colonizaba con su racionalidad triunfante. ¿El «diálogo» en sí mismo no será, por otra parte, un término atenuante que disimula las relaciones de fuerza que no dejan de ejercerse entre las culturas, como ocurre también dentro de cada cultura y de cada lengua, haciendo prevalecer ciertas coherencias por encima de otras? ¿El diálogo no pretenderá llegar a un falso irenismo, equiparable a un falso igualitarismo? Y sobre todo, ¿en qué lengua —la pregunta vuelve— se haría ese diálogo? Si es en una misma lengua (por ejemplo el inglés globalizado o el *globish*), el diálogo queda sesgado de antemano: al realizarse el encuentro de las culturas en el terreno de una misma lengua, es decir, en sus formas de sintaxis y sus categorías, las otras lenguas y las otras culturas no podrán hacer escuchar sus «diferencias» más que de manera *secundaria*, a partir de ese común implicado, supuestamente capaz de facilitar la comunicación. A lo que, con frecuencia, sigue una reivindicación identitaria tan virulenta por cuanto es la única réplica frente a esa uniformización previamente impuesta.

Pero, sin diálogo, como bien sabemos, adviene el «choque» o el *clash* —¿podríamos salir de esta alternativa?—. O bien, si el diálogo parece ser una opción para escapar a la violencia abierta, ¿cómo darle una consistencia que le confiera dignidad y lo establezca como vocación? Si diálogo es un término «blando», habrá entonces que dotarlo de un sentido fuerte; y en ese caso, lo mejor será, una vez más, aprovechar la lengua y ahondar en sus recursos. *Dia*, en griego, significa a la vez «brecha» y «cruce». Los griegos sabían que un *diá*-logo es fecundo si hay un *écart* en juego (como en el potente diálogo entre Sócrates y Calicles); si no, se dicen más o menos las mismas cosas, el diálogo se vuelve un monólogo entre dos y el pensamiento deja de progresar. Pero *dia* significa también el cruce que atraviesa un espacio, e incluso este último puede resistirse a ser atravesado. Un *diá*-logo

no es inmediato, sino que toma tiempo: un diálogo es un *recorrido*. Progresiva y pacientemente las posiciones respectivas —separadas y distantes como están— se descubren entre sí, se reflexiona cada una a través de la otra y elaboran poco a poco las condiciones de posibilidad de un encuentro efectivo. Es necesario un desarrollo. Frente a estos elementos, *logos* significa lo común de lo inteligible, que es, paradójicamente, la condición y el objetivo del *diá*-logo. En otras palabras, mediante los *écarts* se engendra un común tal que cada lengua y cada forma de pensamiento, cada posición, se deja superar por la otra, de modo que una inteligencia mutua puede emerger en ese *entre* activo —y esto aun cuando dicha inteligencia no se realice nunca por completo (lo que remite a ese potencial de lo *inteligible*)—. Un común que no es de reabsorción de los *écarts* ni de asimilación forzada, sino que se produce en la tensión intrínseca a los *écarts* y que obliga a trabajar: ese común no se impone, ni se da por sentado, sino que se *construye*.

Sacando poco a poco, y recíprocamente cada perspectiva de su exclusividad —no tanto de su posición, sino del carácter bloqueado, encerrado, de su posición cuando ignora al otro— el *diá*-logo hace emerger progresivamente un campo de inteligencia compartido en el que cada uno puede empezar a entender al otro. Pero ¿de dónde viene el efecto de inteligencia y qué puede volverlo vinculante (en lugar de convertirse en una obligación)? Viene del hecho de que cada uno deshace, no su posición, sino lo que tiene de exclusiva su posición, y comienza a poner frente a su posición —incluso sin salir de ella— la posición del otro. Esa es la potencia del *écart*, esta vez como comparación, y su capacidad de efracción mutua con lo que pone en tensión. Por eso, integrando la posición del otro en su propio horizonte, cada uno hace trabajar su propia posición, sacándola de lo que tenía de *solitariamente evidente*. Así, vislumbrando la posición del otro desde un ángulo no defensivo, sino según lo que hay en ella de posibilidad nueva, cada uno percibe al mismo tiempo su propia posición, escuchando al otro, desde el afuera que es ese otro; luego descubre, frente a la posición del otro, la unilateralidad de su propia posición: la posición de cada uno se abre, su frontera se ve franqueada, y un desplazamiento comienza. Cuando se establece un diálogo, si no es ficticio o simulado, y mientras dure, aparece un *entre* (el Calicles de Platón prefiere, por su parte, retirarse, y Filebo no entrar en él) que surge de lo que cada posición le entreabre a la

otra (ese es el *entre* de la «entre-vista») y obliga al pensamiento a trabajar. Por ese *entre* pasa de nuevo el pensamiento y puede ser reactivado. Lejos entonces de ser complaciente, o de tener únicamente un efecto atenuante, solo el dispositivo del *diá*-logo es efectivo. De lo contrario, no habrá más que asimilación forzada del uno hacia el otro, es decir, «alienación», y no saldremos de las relaciones de fuerza.

Ahora bien, ¿en qué lengua, a escala mundial, se dará ese diálogo entre culturas? Si no puede hacerse en la lengua de una o de otra cultura sin que una de ellas se vea alienada, la respuesta es simple: el diálogo no puede darse más que en la lengua de la una y de la otra, es decir, entre esas lenguas: en el *entre* abierto por la traducción. Puesto que no hay una tercera lengua o una lengua mediadora (mucho menos el inglés globalizado o el *globish*), la *traducción* es la lengua *lógica* del diálogo entre culturas. O, retomando una fórmula célebre, pero transfiriéndola de Europa al mundo, la traducción debe ser la lengua del mundo. El mundo que viene debe ser el del entre-lenguas: no el de una lengua dominante, cualquiera que sea, sino el de la traducción que activa los recursos de las lenguas comparadas entre sí, descubriéndose ente ellas y trabajando para enriquecerse las unas a las otras. Sería muy cómodo disponer de una sola lengua, es cierto, pero dicha lengua impondría de entrada su uniformización. El intercambio sería más fácil, pero ya no habría nada para intercambiar, en todo caso nada que sea efectivamente singular. Si todo se encuentra ordenado en una sola lengua, sin ningún *écart* que la altere, cada lengua-pensamiento —cada cultura— solo podrá entonces, como dije, reivindicar en términos identitarios y en forma terca sus «diferencias». En cambio, la traducción es la puesta en marcha elemental y fehaciente del diálogo. La traducción revela la incomodidad inherente al diálogo, su carácter no definitivo, siempre en construcción y nunca terminado; pero también lo que el diálogo tiene de efectivo: un común de la inteligencia se elabora y se despliega en su *entre*.

En efecto, la inteligencia tal como se desarrolla en la diversidad de lenguas y formas de pensamiento, no es un entendimiento acabado, detenido (como lo era el entendimiento kantiano de las categorías). Mientras más llamada está la inteligencia a atravesar inteligibilidades diversas, como en el diálogo de culturas, más está llamada a refundarse y más inteligente se vuelve. Ahí incluso hay una oportunidad para nuestra época, contra la uniformización mundial, que consiste en poder abrirse a

otras coherencias mediante el descubrimiento de otras lenguas y culturas, y a otros modos de inteligibilidad. Esto vale especialmente para Europa: en el encuentro con otras lenguas y otras culturas el pensamiento europeo no tiene por qué convertir su suficiencia precedente, la del universalismo, en culpa, y ni siquiera en relativismo. Tampoco tiene por qué convertirse (a un «Oriente» ficticio), sino que tiene la oportunidad de interrogarse desde afuera y, así, de replantear su razón. Pues es en nombre de un universal lógico, universal en sentido fuerte, *a priori*, y no invocando una definición cualquiera del hombre o de la naturaleza humana, siempre ideo-lógica, como planteo lo común de lo inteligible. Ese *común de lo inteligible* es *lo común de lo humano*; si los hombres nunca se entienden del todo, ni las culturas entre sí, es necesario, no obstante, erigir en principio —como necesidad *a priori* (y *trascendental* de lo humano)— el hecho de que *puedan* comprenderse; y que solo esa posibilidad de comprender lo diverso de lo humano —como a través de las lenguas— es lo que constituye a lo «humano».

Por eso no veo al sujeto por venir como una figura desconocida —todavía por nacer— del sujeto: a la espera de otra Revelación o de una nueva Verdad. Pues, en nuestro mundo, ya acabado (incluso aunque cada vez se extiendan más los límites de su exploración), ¿de dónde podría venir la esperanza de un «otro lugar»? Veo al sujeto que viene como un sujeto menos *enfeudado*: prisionero de una verdad particular, una verdad-«frasco», enunciándose de manera dogmática y, como tal, exclusiva; tampoco lo veo *des-territorializado*, supuestamente cortado de lo local (*focal*) y de lo singular —de una lengua, de una cultura y de un paisaje—. Lo veo más bien como un sujeto *ágil*, o mejor, «alerta» (lo contrario de «inerte», «sin arte» y por consiguiente letárgico): lo veo circulando, a partir de una lengua y de cierto medio, en otras lenguas y otros medios, y extrayendo recursos de unos y otros. Sin mezclar (confundir) lo diverso de las culturas y de las formas de inteligencia, ni tampoco, lo que es lo mismo, reduciéndolo a una versión consensual y supuestamente más «tolerante»: pues una forma cultural es significativa por lo que produce de *écart* y de singular y, en consecuencia, de inventivo. En suma, dicho sujeto sacará pensamientos de su inteligencia exclusiva para contribuir con ellos a un común de la inteligencia —que es en lo que consiste efectivamente el *diá*-logo—.

Ahora que, en un mundo que termina de globalizarse, no hay un *más allá* con el cual soñar, ni un *allá lejano* para el viaje, es en el *entre*, en efecto, donde aparecen los recursos: si el término «inter-cultural» tiene algún sentido, es el de desplegar ese *entre* y esa entre-vista como la nueva dimensión del hombre y de la cultura. Así serán contrarrestados el uno y el otro: la falsa universalidad —perezosa— de lo uniforme, y el fantasma correlativo —sectario— de la identidad. Si ex-istir es resistir, es ante todo «manteniéndose afuera», como la palabra lo indica (*ex-sistere*): afuera del padecimiento y, por encima de todo, del padecimiento de la Historia. Y si cada época conoce su forma de resistencia, digamos que la nuestra es la siguiente: combatir sin concesiones contra dos amenazas que van a la par: la uniformización y lo identitario; e inaugurar, apoyándonos en la potencia inventiva del *écart*, un común intensivo.

NOTAS DEL TRADUCTOR

[1] El autor emplea la palabra *Cité*, en el sentido amplio de *Polis.*
[2] En latín, el vocablo *lime* significa «oblicuo», que se aparta de la dirección recta. Desde luego, esta palabra está en el origen etimológico de «límite».
[3] En francés, en sentido figurado, ambas expresiones remiten a una actitud que consiste en separarse de lo convencional, de lo normal, de lo establecido.
[4] El autor juega aquí con la semejanza ortográfica de *entre* y *être*.
[5] En esta oportunidad, el autor juega con la resonancia entre *rejaillir* («resurgir») y *ressaillir* («sobresalir»).

¿Es preciso que cada uno defienda la identidad cultural de su propio país?

¿Dónde se encuentra el punto óptimo entre la tolerancia y la integración, la aceptación de las diferencias y la reivindicación identitaria?

François Jullien, uno de los filósofos contemporáneos de más crédito del mundo, pone las herramientas de la filosofía al servicio de quienes quieran eludir las trampas del **debate sobre la defensa de la identidad cultural, que atraviesa toda Europa.**

No debería hablarse de «identidad» —pues la cultura se mueve y se transforma—, sino más bien de **recursos culturales**, no exclusivos ni predicables, al alcance de cualquier persona, y que cada país debe no tanto proteger sino más bien explotar. Tal **redefinición de conceptos permite evitar un falso debate que parece no tener salida.**

SOBRE EL AUTOR

François Jullien (Embrun, 1951) es filósofo, helenista y sinólogo, además de catedrático de la Universidad Paris-Diderot. Entre sus obras destacan *Fundar la moral* (Taurus, 1997), *Elogio de lo insípido* (1998) y *Tratado de la eficacia* (1999).

Título original: *Il n'y a pas d'identité culturelle*

Publicado mediante acuerdo con Agence Littéraire Astier-Pécher

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-1917-7
Diseño de cubierta: Marc Cubillas
Conversión ebook: Arca Edinet S. L.

www.megustaleer.com



ÍNDICE